

*Andrzej Szahaj*

## **O tak zwanym mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej**

Wydaje się, iż poglądy Barry'ego Barnes'a i Davida Bloora<sup>1</sup> stanowią najciekawszą obecnie próbę identyfikacji socjologicznych mechanizmów powstawania i rozwoju wiedzy, w tym w szczególności - wiedzy naukowej. Radykalizm proponowanych przez nich rozstrzygnięć znakomicie uwyrażnia konieczność przemyślenia raz jeszcze też leżących u podłoża internalistycznych wizji rozwoju nauki, stanowiąc znaczący przyczynek do ukonstytuowania się stylu myślenia traktującego ów rozwój jako fenomen społeczny i kulturowy.<sup>2</sup>

### **1. Na czym polega "mocny program socjologii wiedzy"?**

Na początku wypada wyjaśnić, dlaczego mówi się o programie socjologii wiedzy lansowanym przez bohaterów artykułu jako o programie mocnym (*strong*). Rzecz jest dosyć prosta. Otóż inaczej niż to ma miejsce w wielu dociekaniach wchodzących w zakres badań nad rozwojem wiedzy (nauki), Barnes i Bloor pytają nie o to, jakie są przyczyny błędu czy też nietrafności czyis przekonania bądź teorii, lecz o to, jak kształtują się wszelkie przekonania (teorie) bez względu na ich fałsz czy prawdę.<sup>3</sup>

Szczególnym zainteresowaniem edynburszyków cieszy się wiedza naukowa. Społeczne źródła jej kształtowania się są też głównym tematem ich prac. Wyjaśnijmy, iż według Barnes'a i Bloora socjologia wiedzy naukowej rozwijana zgodnie z "mocnym programem" winna być:<sup>4</sup>

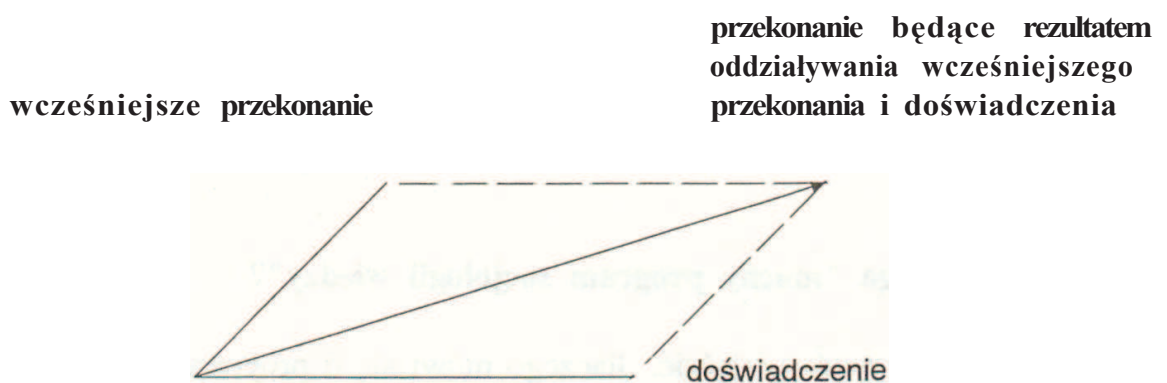
a/ przyczynowa, to znaczy zainteresowana tym, co wywołuje dane przekonanie lub co legło u podłoża określonego stanu wiedzy;

b/ "(...) bezstronna ze względu na prawdę i fałsz, racjonalność lub irracjonalność, sukces lub fiasko. Obydwie strony dychotomii będą wymagały wyjaśnienia";

c/ symetryczna, to znaczy że te same typy przyczyn winny wyjaśniać wyróżnione powyżej (w punkcie b elementy opozycji);

d/ refleksyjna - jej wyjaśnienia powinny stosować się do niej samej.

Prócz powyżej wymienionych założeń, tym co chyba najlepiej i najkrócej charakteryzuje program edynburskich teoretyków jest ich pogląd, który można by określić mianem radykalnego socjologizmu. Twierdzą oni bowiem, iż przekonania kulturowe respektowane w danym społeczeństwie nie tylko określają sposoby postępowania przez jednostki świata, lecz - co więcej - w pewnym sensie przesądzają obraz rzeczywistości przez owo społeczeństwo dopuszczany jako prawdziwy. Sprawa ta dotyczy nie tylko wiedzy potocznej, ale i wiedzy naukowej. Jak powiada Bloor: "Wiedza zatem bardziej równa się Kulturze niż Doświadczeniu".<sup>5</sup> Żywnie przez jednostki określonych przekonań poznawczych jest wymuszane koniecznością uczestniczenia w komunikacji, która z kolei "(...) pomaga utrzymywać kolektywne wzory myślenia w jednostkowej psychce".<sup>6</sup> Jak czytamy w innym miejscu: "(...) zniewalający charakter naszego rozumowania (*reasoning*) jest formą społecznego przymusu".<sup>7</sup> Wszystko to nie oznacza, że doświadczenie nie ma żadnego wpływu na kształtowanie się jednostkowych przekonań. Wpływ ten jest jednak zapośredniczony przez wcześniejsze przekonania. Bloor ilustruje ten fakt prostym diagramem:<sup>8</sup>



Wniosek, jaki wypływa z powyższego ustalenia brzmi następująco: "To samo doświadczenie oddziałujące na różne systemy przekonań wywołuje różne odpowiedzi".<sup>9</sup> Determinanty danego przekonania nie są przy tym równosilne. Dominujący wpływ na jego kształtowanie się ma bowiem kultura, gdyż to ona właśnie pochwytuje je w siatkę właściwych dla siebie pojęć, dopasowując do całej wcześniej nagromadzonej wiedzy. Kryterium decydującym o charakterze tego zabiegu jest wewnętrzna spójność. Podobnie działa każda teoria naukowa, która tak samo jak cała reszta wiedzy ma charakter społecznej konwencji.<sup>10</sup> Jednym słowem, nie można traktować nauki jako sfery kultury o specjalnym statusie. Rzecz nie tylko w tym, iż jest ona również społeczną konwencją jedynie konwencjonalnie też odróżnianą od reszty kultury,<sup>11</sup> lecz w tym, iż, tak samo jak w przypadku innego typu przekonań, przekonania poznawcze dostarczane przez naukę są warunkowane pewnymi interesami. Są to interesy dwojakiego rodzaju. Z jednej strony - praktycznej użyteczności, z drugiej zaś - partykularnych racji określonych grup społecznych. Jak powiada wprost Bloor: "(...) teorie poznania są (...) odbiciami społecznych ideologii".<sup>12</sup>

Wprawdzie u podłoża każdej wiedzy leżą jakieś interesy w predykcji, manipulacji i kontroli, nie ma bowiem bezinteresownego poznania, lecz z drugiej strony nie wszystkie interesy są tak samo prawomocne. Istnieją bowiem takie, które są "właściwe" czy też "normalne" oraz takie, które są "mniej szacownego rodzaju",<sup>13</sup> czyli interesy ideologiczne.<sup>14</sup> Typowym dla tych ostatnich jest interes w skłonieniu innych, przez dostarczenie im pewnej wizji rzeczywistości, aby realizowali oni nasze dążenia zamiast swoich własnych. Z drugiej strony Barnes zauważa, iż:

Nie można wyśledzić namacalnego efektu ideologicznej determinacji czy to przez sprawdzenie przekonania samego, czy to przez porównanie go z rzeczywistością, którą rzekomo opisuje.<sup>15</sup>

Nie ma niczego w wewnętrznej naturze danego przekonania, co decydowałoby o tym, że jest to przekonanie ideologiczne. O ideologiczności owej decyduje jedynie funkcja, jaką dane przekonanie pełni. Co więcej, jak przyznaje Barnes:

Nie ma obecnie jakiegokolwiek wyraźnego, obiektywnego zbioru reguł czy procedur, dzięki którym może zostać ustalony wpływ ukrytych interesów na myśl i przekonania. Jednakże dodaje zaraz - w wielu wypadkach możliwe jest zidentyfikowanie operowania ukrytych interesów przez subiektywne podejście eksperymentalne. Tam gdzie podmiot daje uprawomocniająca teorię swego poparcia dla jakiegoś przekonania lub rodzaju przekonań, możemy sprawdzić tę teorię w laboratorium naszej własnej świadomości. Adoptując kulturową orientację podmiotu programujemy siebie jego programem, mogąc (w ten sposób) ocenić jaką wiarygodność przekonania te posiadają dla nas. O ile można przyjąć, że nasze skłonności poznawcze są takie same jak te podmiotu, nasza ocena jest dowodem autentyczności jego teorii.<sup>16</sup>

W nawiązaniu do kwestii interesów wpływających na poznanie warto zauważyć, iż Barnes i Bloor są zwolennikami ich analizy, by tak rzec, sytuacyjnej, wyraźnie wzorowanej na podejściu Kuhna. Wyjaśniając to, co się dzieje w nauce powinniśmy zawsze odwoływać się do "ezoterycznych interesów profesjonalnych". Niewątpliwie rozwój nauki należy wiązać również z czynnikami o charakterze makrospołecznym, w tym w szczególności z rozwojem kapitalizmu.<sup>17</sup> Ponieważ jednak ukazanie tego, na czym te związki miałyby konkretnie polegać, jest na tym poziomie analizy bardzo trudne, jeśli w ogóle możliwe, preferują oni wspomnianą powyżej analizę sytuacyjną (lokalną). Najważniejsze jednak jest, aby wyjaśnianie, o którym mowa, miało status naukowy, jak pisze bowiem Bloor:

(...) jeśli nie przyjmujemy naukowego podejścia do natury poznania, wtedy nasze jej uchwytowanie będzie nie więcej niż projekcją naszych ideologicznych interesów. Nasze teorie poznania będą powstawać i upadać, tak jak powstają i upadają towarzyszące im ideologie; będzie im brakować jakiegokolwiek autonomii czy też podstawy do rozwoju zgodnie z własnym prawem. Epistemologia będzie po prostu ukrytą propagandą.<sup>18</sup>

Podsumowując ten wątek rozważań można powiedzieć, iż według edynburszczyków, za stan wiedzy odpowiadają trzy zasadnicze czynniki: kulturowo zakumulowane przeszłe doświadczenia i zbudowane na ich podstawie przekonania, nowe doświad-

czenia oraz terażniejsze cele i-interesy określonych grup społecznych. Właśnie ze względu na ów pierwszy element można, zdaniem Barnes'a, powiedzieć, że

W ostatecznej instancji nie istnieje ścisły rozdział pomiędzy historią nauki i historią kultury lub idei.<sup>19</sup>

Historię nauki najłatwiej rozumie się wtedy, gdy dostrzeże się ten oto fakt, iż każda teoria jest metaforą, która korzysta z istniejących zasobów kultury, po to, aby pojąć nowe doświadczenia albo nadać nową interpretację starym. Metafora jest bardziej generalnie środkiem rozwoju całej kultury.<sup>20</sup> To właśnie martwe metafory czy to w nauce, czy w innej sferze kultury, są odpowiedzialne za poczucie naturalności otaczającego nas świata.<sup>21</sup>

Bloor w swym przywiązaniu do idei wiedzy jako konwencji społecznej posuwa się tak daleko, że traktuje matematykę wraz z logiką jako twory społeczne, odnawiając w tym celu pewne wątki psychologizmu J.S. Milla, aby użyć ich przeciwko platonizmowi Fregego. To, co u tego ostatniego ma właśnie status owej platońskiej obiektywności poza czasem i miejscem, jest w gruncie rzeczy sprawą pewnej konwencji społecznej utrwalonej mocą metaforycznego odzwierciedlenia na płaszczyźnie myślowej określonych operacji na obiektach fizycznych. Źródła owej konwencji tkwią w starożytnej Grecji.<sup>22</sup> Tak więc, wedle Bloora

(...) jeśli matematyka jest o liczbach i ich stosunkach, i jeśli te są tworamii społecznymi oraz konwencjami, wtedy oczywiście i matematyka jest czymś społecznym.<sup>23</sup>

O jej historycznym rozwoju decydowały określone interesy praktyczne.<sup>24</sup> Również logika zawdzięcza swój status pewnej formie życia, którą przyjmuje się milcząco i bez zastrzeżeń jako jedynie możliwą.<sup>25</sup> W tym też sensie można powiedzieć, że konieczność logiczna jest po prostu rodzajem moralnej obligacji,<sup>26</sup> zaś jej obiektywność, jak obiektywność każdej wiedzy, jest sprawą społeczną. To samo dotyczy na przykład kwestii sądów analitycznych. Analityczne są po prostu te sądy, które przez dłuższy czas nie budzą wątpliwości wspólnoty.<sup>27</sup>

Jakie generalne wnioski wypływają z powyższego obrazu poznania? Otóż, zdaniem Barnes'a i Bloora, cała wiedza jest hipotetyczna, teoretyczna i holistycznie ustrukturalizowana. Nie ma w niej niczego absolutnego i skończonego. Jej wytwarzanie należy wiązać z lokalną sytuacją tych, którzy ją produkują, z ideami, które nimi kierują, metaforami, które organizują ich myślenie, problemami, celami i interesami, które ich zaprzatają, a wreszcie standardami i znaczeniami, które stosują. Wiedza naukowa jest pewną konwencją społeczną, która nie potrzebuje jakiegokolwiek ostatecznego uzasadnienia, jakiegokolwiek absolutnie obiektywnego fundamentu.

Nie istnieje potrzeba żadnej takiej rzeczy jak Prawda inna niż prawda hipotetyczna i relatywna, nie więcej niż istnieje potrzeba raczej absolutnych standardów moralnych niż standardów lokalnie akceptowanych. Jeśli możemy żyć z relatywizmem moralnym możemy (też) żyć z relatywizmem poznawczym.<sup>28</sup>

Ten ostatni wynika z przekonania, iż

(...) systemy przekonań nie mogą być obiektywnie uporządkowane (*ranked*) w terminach ich zbieżności z rzeczywistością lub też ich racjonalności.<sup>29</sup>

Nie istnieje wolne od kontekstu poznanie, tak jak nie istnieją ponadkulturowe normy racjonalności. W tym sensie również nauka nie reprezentuje czegoś wyjątkowego, co dawałoby jej wyróżnioną pozycję względem innych systemów wiedzy. Wszelkie zinstytucjonalizowane przekonania funkcjonują na gruncie określonych kultur i spełniają właściwe dlań wymogi racjonalności. Nie istnieje jakaś zewnętrzna miara, która pozwoliłaby nam uszeregować owe przekonania jako mniej czy bardziej racjonalne. Nie może jej stanowić odniesienie do rzeczywistości, ta bowiem jawi się podmiotom zawsze przez pryzmat jakiejś kultury. Pozostają jedynie takie kryteria racjonalności jak użyteczność czy też spójność danych przekonań. Kryteria te jednak niewiele dają, ponieważ o użyteczności przekonań przesądza sam fakt ich respektowania w danej kulturze; słowem wszystkie przekonania są po równi użyteczne. Spójność zaś jest zawsze uzyskiwana *ad hoc* przez ciągłe ich reinterpretacje, eliminujące potencjalne dysonanse wynikające z nowych doświadczeń. W tym też sensie powiada Barnes, że

(...) wszystkie zinstytucjonalizowane przekonania są możliwe do pogodzenia z rzeczywistością.<sup>30</sup>

W innym miejscu zaś czytamy:

Nie tylko (...) rzeczywistość nie jest w stanie zadać kłam pojedynczej hipotezie, nie jest ona również w stanie wykazać istnienia słabości w całym zespole powiązanych hipotez. Cała konceptualna fabryka może zawsze być rozumiana tak, aby pozostać w doskonałej zgodności z doświadczeniem, jeśli uznanie tego przez wspólnotę jest jednomyślne. (...) Kiedykolwiek coś niedogodnego wynika z doświadczenia, zawsze może być wymyślony jakiś nowy rodzaj rzeczy lub zdarzenia i zasymilowany przez jakieś nowe pojęcie, pozostawiając istniejącą strukturę nie zmienioną.<sup>31</sup>

Nie istnieje żaden "wspólny rdzeń przekonań" podzielanych przez członków wszystkich kultur, żaden, postulowany przez niektórych antropologów, "racjonalny przyczółek",<sup>32</sup> który stanowiłby dogodny punkt wyjścia do przekładu znaczeń semantycznych jednej kultury na znaczenia drugiej. "(...) doskonały przekład nie może istnieć - powiadają Barnes i Bloor. Może istnieć jedynie przekład akceptowalny dla celów pragmatycznych, oceniany przez przypadkowe, lokalne standardy".<sup>33</sup>

Zauważmy teraz od siebie, iż w dziejach filozoficznej refleksji nad poznaniem próbowano często ugruntować obiektywność wiedzy (nauki) na obiektywności pojęć językowych. Szukano jakiejś nie budzącej wątpliwości więzi pomiędzy słowem i światem, która pozwalałaby na formułowanie prawdziwych sądów o rzeczywistości. Posługując się pewnymi intuicjami związanymi z semiotyką Perice'a, można by powiedzieć, iż w grę wchodziły trzy zasadnicze strategie poszukiwania podsta-

wy znaczenia pojęć. Strategia mentalistyczna, wedle której pojęcia uzyskują znaczenia mocą idei tkwiących w naszym umyśle. Słowa (pojęcia) to idee ubrane w szatę znakową. Przy czym idee te traktowano najczęściej jako wierne odzwierciedlenie esencjalnych aspektów rzeczywistości. Strategia referencyjna, wedle której pojęcia uzyskują znaczenie dzięki narzucającym się nieodparcie cechom rzeczywistości samej, odkrywanych czy to dzięki wglądowi w istotę, czy to nieodpartości przyswitującego bycia, czy to zdroworozsądkowej oczywistości. Strategia odniesienia do systemu języka, zgodnie z którą pojęcia uzyskują znaczenia dzięki całemu systemowi znaczeń semantycznych, w gruncie rzeczy autonomicznych wobec rzeczywistości, przy czym nie ma sensu pytać o pierwsze znaczenie, to bowiem ginie w mrokach historii języka.<sup>34</sup> Pewnym specyficznym wariantem owej trzeciej strategii wydaje się być teoria gier językowych Wittgensteina. Wiąże ona, jak wiadomo, znaczenie z użyciem, użycie zaś z pewną formą życia danej grupy społecznej. Barnes i Bloor idą śladem Wittgensteina stawiając tezę finityzmu (*finitism*<sup>35</sup>) w odniesieniu do problemów znaczenia. Wedle tezy tej:

(...) ustanowione znaczenie słowa nie określa jego przyszłych zastosowań. Rozwój jakiegś gry językowej nie jest zdeterminowany jej przeszłą formą werbalną. Znaczenie tworzy się przez akty użycia (...). Użycie określa znaczenie, znaczenie nie określa użycia. Etykieta "finityzm" jest właściwa, ponieważ mamy myśleć o znaczeniu rozciągającym się tak daleko jak, lecz nie dalej niż skończony zakres okoliczności, w których używa się jakiegoś słowa. Poza tymi bieżącymi okolicznościami znaczenie, zastosowanie i odniesienie nie są jeszcze określone.<sup>36</sup>

Można by zatem powiedzieć, iż również znaczenie słów (pojęć) jest kwestią społecznych konwencji, przyswajanych przez jednostkę mocą treningu socjalizacyjnego. Znaczenia mogą ulec zmianie wtedy, gdy - pod wpływem interesów określonych grup społecznych - zmieniają się same gry językowe.<sup>37</sup> Czynnikiem odgrywającym zasadniczą rolę w tym procesie (w szczególności w procesie zmiany gier językowych związanych z nauką) są konkurencja, władza i autorytet.<sup>38</sup> Konsekwencją powyższego podejścia do zagadnień znaczenia jest wyrażane przez edynburszczyków przekonanie, że

(...) jeśli nic zewnętrznego nie określa tego, jak pojęcia mają być odniesione, wtedy (również) nic zewnętrznego nie określa prawdy lub fałszu twierdzeń werbalnych.<sup>39</sup>

Sprawy prawdy i fałszu decydują się w łonie danej wspólnoty społecznej, są one kwestią bądź to milcząco przyjętych przesądzeń, bądź też negocjacji. Ma to konsekwencje dla nauki. Chociaż przekonanie o istnieniu świata obiektywnego, niezależnego od naszych pojęć i przekonań kulturowych musi stanowić punkt wyjścia wszelkich dociekań naukowych, to jednak nie wynika z tego bynajmniej możliwość osiągnięcia jednej ostatecznej Prawdy. Nie ma również sensu mówić, iż nauka stopniowo się do odkrycia owej Prawdy zbliża. Winno się ją traktować na wzór ewolucji darwinowskiej. Nie ma w niej żadnego wewnętrznego, żadnego z góry celu, tak jak nie istnieje ostateczna czy też doskonała adaptacja.<sup>40</sup> Jest ona po

prostu użytecznym narzędziem, przy pomocy którego ludzie realizują pewne cele o charakterze technicznym i ideologicznym.

## 2. Kilka uwag o tezach edynburszczyków

W krótkim komentarzu chciałbym zasygnalizować parę wątpliwości, które budzą propozycje Barnes'a i Bloora. Nie chodzi mi przy tym o próbę jakiegoś zasadniczego podważenia zasadności "mocnego programu". Wręcz przeciwnie. Uważam go za bardzo obiecujący i zmierzający w zasadniczo słusznym kierunku. Nie oznacza to jednak, że nie dostrzegam w nim pewnych niekonsekwencji. O tym właśnie chciałbym teraz kilka słów powiedzieć.

### a. *Kłopoty z doświadczeniem*

W poglądach edynburszczyków na naturę rzeczywistości napotykamy na pewną dwoistość. Z jednej strony bowiem twierdzą oni, że przekonania kulturowe przesądzają obraz rzeczywistości, z drugiej strony deklarują swe przywiązanie do realizmu o charakterze metafizycznym. Barnes pisze na przykład:

Poznanie odnosi się do działalności, która polega na dokonywanej przez ludzi próbie, aby manipulować, przewidywać i kontrolować rzeczywisty świat, w którym oni istnieją. Stąd też twierdzi się, iż wiedza jest użyteczna właśnie ponieważ świat jest taki jaki jest, i jest ona w tej mierze funkcją tego, co jest rzeczywiste, a nie czystym produktem myśli i wyobraźni. Wiedza wyrasta z naszych spotkań z rzeczywistością i jest ciągle poddawana zwrotnej korekcji (płynącej) z tych spotkań, wedle występujących błędów w predykcji, manipulacji i kontroli.<sup>41</sup>

I w innym miejscu:

Rzeczywistość jest źródłem pierwotnych przyczyn (*primitive causes*), które, po przetworzeniu przez nasze aparaty percepcyjne, wytwarzają zmiany w naszej wiedzy i werbalnych reprezentacjach [owej rzeczywistości - A.S.], którymi dysponujemy. Wszystkie kultury odnoszą się symetrycznie do tej rzeczywistości.<sup>42</sup>

Każdy ma prawo do wyborów o charakterze metafizycznym. Mają oczywiście doń prawo i edynburszczyki. Wybory te mają jednak w tym wypadku istotne konsekwencje epistemologiczne, które mogą budzić już pewne wątpliwości. W szczególności dotyczy to przekonania Barnes'a i Bloora, że istnieją oto jakieś doświadczenia, które, pozostając w swej źródłowej istocie tożsame, wywołują jedynie odmienny rezonans w zależności od tego na jaką formę kultury trafią. Powiada wszak Bloor:

To s a m o [podkr. - A. S.] doświadczenie, oddziałujące na różne systemy przekonań, wywołuje różne odpowiedzi.

*Implicite* więc zakłada się tu, że istnieje mimo wszystko jakaś granica pomiędzy doświadczeniem a kulturą.<sup>43</sup> Jak jednak granicę tę można wyznaczyć? Rację ma, moim zdaniem, H. Putnam, gdy powiada, że

(...) idea punktu, w którym subiektywność się kończy a Obiektywność z dużej litery się zaczyna okazuje się być chimerą.<sup>44</sup>

Wiara w niezależne od nas istnienie świata samego sobie jest prawdopodobnie zarówno metafizycznym warunkiem uprawiania nauki, jak i podstawą osobowej poczytalności. Owo istnienie świata narzuca nam się swą nieodpartością na płaszczyźnie działania (praktyki), gdzie doświadczenie oporu jest fundamentalne. Nie zmienia to jednak faktu, że samo poznanie rozgrywa się już wyłącznie w sferze podmiotowych (kulturowych) determinant. Uwzględnwszy ten fakt i zwrotnie niejako zastosowawszy go do kwestii ontologicznych otrzymamy, lepiej skądinąd pasujący do całości poglądów edynburczyków, "realizm wewnętrzny" (kulturowy), uchylający niejako ważność kwestii o charakterze metafizycznym.

Pojęcie "realizmu wewnętrznego" zostało zaczerpnięte z ostatnich prac H. Eutnama.<sup>45</sup> Intuicje związane z tego typu podejściem znaleźć można również u innych filozofów.<sup>46</sup>

Teza "realizmu wewnętrznego" głosi, z grubsza rzecz ujmując, iż o relacji pomiędzy zdaniem (sądami) i faktami można mówić tylko w obrębie pewnego całościowego schematu konceptualnego. Putnam pisze:

"Obiekty" nie istnieją niezależnie od schematów konceptualnych. To my wycinamy (*cut up*) obiekty ze świata, kiedy wprowadzamy ten czy ów schemat opisu. Ponieważ obiekty i znaki są po równie wewnętrzne dla schematu opisu, można powiedzieć co pasuje do czego.<sup>47</sup>

Podjmując intuicję wyrażoną w powyższym cytacie i próbując odnieść ją do poglądów edynburczyków, można zauważyć, co następuje: Jeśli zgodzimy się, że "rzeczywistość" jest zawsze rzeczywistością określonej kultury, że ta ostatnia przesądza nie tylko to, co będzie się na jej gruncie liczyć jako fakt, lecz - co więcej - sam sposób w jaki poszczególne jednostki percepują świat, jeśli słowem, nie ma rzeczywistości bez pewnej teorii rzeczywistości lub przynajmniej zespołu z góry powziętych przesądzeń co do jej kształtu, jeśli doświadczeniem może stać się tylko to, co dana kultura dopuszcza jako doświadczenie właśnie, to wtedy musimy odrzucić koncepcję "tego samego doświadczenia" i uznać działanie determinant kulturowych na jeszcze niższym poziomie, niż to sobie wyobrażają Barnes i Bloor. W rezultacie o "tym samym doświadczeniu" wolno nam mówić tylko na gruncie tej samej kultury; nie przeszkadza to wierzyć nam, że za różnymi doświadczeniami różnych kultur kryje się jakaś "rzeczywistość sama w sobie", o której jednak niczego zasadnie nie da się powiedzieć.

Skądinąd można by się zastanowić na ile kategoria "doświadczenia" jest dziś w ogóle pomocna przy formułowaniu modeli rozwoju wiedzy (nauki). Obecnie nie szokuje już stwierdzenie, że



(...) świat naturalny (*the natural world*) odgrywa małą czy też wręcz żadną rolę w konstruowaniu wiedzy naukowej.<sup>48</sup>

Oczywiście stwierdzenie to nakłada na jego zwolennika obowiązek wskazania, co w takim razie w konstruowaniu owej wiedzy odgrywa rolę decydującą. Wiele bardzo cennych intuicji przedstawili w tym względzie sami edynburscy. Inne tropy wiedzą w różne, nierzadko podobne kierunki. I tak np. R. Rorty wskazuje na proces metaforycznej redeskrpcji wiedzy jako motor rozwoju całej kultury, w tym i nauki.<sup>49</sup> H. Putnam - na zakładane wartości, które determinują przyjmowany schemat konceptualny, a ten z kolei - to, co jest poznawane.<sup>50</sup> Y. Elkana identyfikuje trzy czynniki określające rozwój wiedzy:

a/ stan wiedzy już zgromadzonej,

b/ społecznie określone wyobrażenia poznania,

c/ wartości i normy wchodzące w skład ideologii wpływających na poznanie.<sup>51</sup>

M. Foucault pyta o mechanizmy zmienności dyskursów "wiedzy - władzy".<sup>52</sup>

J. Habermas uzależnia rozwój poznania od przemian systemów językowych używanych do identyfikowania przedmiotów poznania i budowy stosowanych teorii.<sup>53</sup>

J. Kmita pokazuje, iż rozwój poznania (nauki) jest uwarunkowany podwójnie: z jednej strony impulsami płynącymi ze strony praktyki społecznej, z drugiej zaś danym stanem świadomości społecznej.<sup>54</sup> St. Amsterdamski mówi o kulturowych "ideałach nauki", wpływających na kształt wiedzy naukowej.<sup>55</sup> Z kolei A. Zybertowicz postuluje przyznanie przemocy znaczącego miejsca w procesie, o który chodzi.<sup>56</sup> Ten dalece niepełny i bardzo wyrywkowy zestaw nazwisk i koncepcji ma ilustrować bogactwo możliwych do przyjęcia rozwiązań, jeśli chce się poszukiwać determinant rozwoju wiedzy raczej w kulturze i pewnych ogólnych procesach społecznych, niż w doświadczeniu.

### ***b. Kłopoty z ideologią***

Barnes pisze:

Wiedza przyrasta pod wpływem impulsów (płynących) z dwóch wielkich interesów: jawnego interesu w predykcji, manipulacji i kontroli oraz ukrytego interesu w racjonalizacji i perswazji.<sup>57</sup>

Rodzi się pytanie: Gdzie kończy się oddziaływanie interesu w "predykcji, manipulacji i kontroli", a gdzie rozpoczyna interesu w "racjonalizacji i perswazji"? W jaki sposób można w ogóle zoperacjonalizować procedurę uchwytywania owych interesów tak, aby je starannie oddzielić od siebie? Proponowana procedura "programowania się czymś programem kulturowym", nawiązująca, jak się zdaje, do pewnych intuicji W. Goodenougha,<sup>58</sup> a mająca na celu zidentyfikowanie ideologicznych zakłóceń wiedzy, wymagałaby jednak jakiegoś doprecyzowania, tym bardziej, że istnieją wszak, wcale nie marginesowe, ograniczenia możliwości podmiotowej rekonstrukcji kultury,<sup>59</sup> która to rekonstrukcja musiałaby chyba poprzedzać ów za-

bieg "programowania się".

Pewne zdziwienie może budzić twierdzenie edynburczyków, że ideologiczne interesy operujące w nauce można rozpoznać przez odwołanie się do "normalnej praktyki naukowej".<sup>60</sup> Być może, gdy mamy do czynienia z przypadkiem Łysenki, sprawa może wyglądać tak prosto. Generalnie jednak pojęcie "normalnej praktyki naukowej" przeciwstawione jakiejś praktyce ideologicznie skażonej, wydaje się być wysoce nieprecyzyjne. Przede wszystkim nie bardzo wiadomo na jakiej zasadzie, posługując się jakimi kryteriami można by dokonać powyższego rozróżnienia. Jak można objawić ideologiczność interesów determinujących kształt danej praktyki naukowej? Problem ten każe głębiej zastanowić się nad wymogiem refleksyjności, jaki stawiają swemu programowi edynburczycy.

### c. *Kłopoty z refleksyjnością*

Skoro każda cząstka wiedzy jest zdeterminowana społecznie, to w takim razie również socjologia wiedzy musi być w ten sposób określona. Świadomość tego faktu mają Barnes i Bloor, twierdząc, iż ich własny program zakłada refleksyjność (czyli samozwrotność). Można, jak sądzą, zasadnie przypuszczać, że edynburczycy zakładają, iż podejście ich służy "prawomocnemu interesowi w predykcji, manipulacji i kontroli", a nie jakimkolwiek interesowi ideologicznemu. Jak można jednak o tym rozstrzygnąć? Trudność w dokonaniu owego rozstrzygnięcia wynika z tego oto faktu, że zakłócenia ideologiczne nie są intencjonalne (nie są one kłamstwem po prostu, lecz raczej formą samoułudy). Wydaje się zatem, iż ideologiczność danych przekonań nie może wyjść na jaw w jakimś akcie samorefleksji, który najwyraźniej zakładają dla swej teorii Barnes i Bloor. Jak uczy hermeneutyka, rozum (myśl) nie może sam dla siebie stać się w pełni przezroczysty, aby ujawnić interesy leżące u podłoża przekonań, aby ujawnić wszystkie przesądzenia wpływające na oblicze tego, co jawne. Ujawnienie jakiejś ich porcji wiąże się nieuchronnie z tym szczelniejszym ukryciem ich reszty.<sup>61</sup> W kontekście powyższego zaryzykowałbym następującą tezę: rozróżnienie ideologicznych i nieideologicznych interesów wpływających na rozwój poznania samo jest ideologiczne. Ma ono bowiem służyć perswadowaniu scjentystycznego przekonania, że istnieje poznanie z jakiegoś obiektywnego punktu widzenia lepsze i gorsze, zaś sama teoria go dostrzegająca, *implicite* zastrzega sobie swą "lepszość". Warto by się zastanowić czy, idąc konsekwentnie tropem "mocnego programu", nie winniśmy w ogóle porzucić tak pojmowanej koncepcji ideologii jako po prostu bezużytecznej. Wydaje się bowiem, iż jej podtrzymywanie implikowałoby konieczność stworzenia jakiejś mocnej teorii Prawdy i Racjonalności, co w świetle poglądów edynburczyków jest po prostu niemożliwe. Łatwo można zresztą zauważyć, iż oni sami dostrzegają potężne trudności wiążące się z przywołaniem kategorii ideologii, wtedy, gdy trafnie, jak sędzę, wskazują na to, iż żadna cecha wewnętrzna danego systemu wiedzy nie świadczy *per se* o jego ideologiczności. Ponieważ jednak operują pojęciem interesu prawo-

mocnego (nieideologicznego) wątpliwości, na jakie wskazałem powyżej, pozostają w mocy.

#### d. *Kłopoty z przyczynowością*

Sprawę wielce dyskusyjną w programie edynburszczyków stanowi postulat wyjaśniania przyczynowego. Wydaje się, iż przyczynowość ta ma dotyczyć z jednej strony relacji do doświadczenia, z drugiej natomiast - do kultury. W świetle tego, co powiedziałem wcześniej, relacja pierwsza jest dla mnie raczej zagadką. Poza tym i tak, jeśli traktować poznanie naukowe jako przedsięwzięcie z natury swej społeczne, tak jak to czynią Barnes i Bloor, to relacja druga musi być o wiele ważniejsza. Na czym jednakże i ona sama miałyby polegać? Zakładana tu wyraźnie jakaś forma determinizmu kulturowego implikuje konieczność postawienia pytania bardziej generalnego: Jak mianowicie wyjaśniać treści samej kultury? Czy praktyka jakiegokolwiek rodzaju może bezpośrednio generować jakieś przekonania? M. W. Scheler trafnie zauważa, iż

(...) bieg realnej historii w (...) nikłej mierze określa w sposób jednoznaczny zawartość znaczeniową i aksjologiczną kultury duchowej. Wyzwała on jedynie, ogranicza lub hamuje realizację potencji duchowych pod względem jej rodzaju i zakresu (...) Jedynym momentem w przebiegu historii duchowej, jaki jest w stanie "wyjaśnić" historia realnych sytuacji i zdarzeń, jest zawsze tylko różnica między dziełem potencjalnie możliwym wedle praw logiki (rozwoju ducha), a dziełem rzeczywistym. *Fatalité modifiable* historii realnej w żadnej mierze więc nie określa pozytywnej zawartości znaczeniowej dzieła ducha, lecz niewątpliwie utrudnia, odwleka lub przyspiesza jej urzeczywistnienie w postaci (konkretnego) dzieła. Aby wyrazić się obrazowo: otwiera i zamyka w pewien sposób i w pewnym porządku śluzę duchowego strumienia.<sup>62</sup>

Podobne w duchu podejście prezentuje J. Kmita w swym modelu wyjaśniania funkcjonalno-genetycznego.<sup>63</sup> Wedle tegoż modelu, dany stan kultury (fakt powszechnego respektowania określonych przekonań) winno wyjaśniać się przez odniesienie do istniejącego stanu praktyki społecznej oraz wcześniej zgromadzonej wiedzy określonego rodzaju. Praktyka pełni jedynie rolę selektonera pojawiających się w świadomości społecznej przekonań, przyczyniając się do utrwalenia niektórych i eliminacji innych. Powyżej zasygnalizowany model wyjaśniania wydaje mi się płodniejszy teoretycznie od modelu wyjaśniania przyczynowego. Swoją drogą nie jestem pewny, czy czegoś takiego nie mają w gruncie rzeczy na myśli sami edynburszczyki. Barnes pisze np.:

Sposób w jaki (...) czynnik zewnętrzny wytworzył nowe procedury naukowe (...) może być zrozumiana tylko w terminach kulturowych zasobów będących do dyspozycji dla wyobraźni naukowej.<sup>64</sup>

Pojawiające się w powyższym cytacie słowo "wytworzył" uzasadnia jednak wątpliwości, na jakie wskazałem wcześniej.

## Przypisy

<sup>1</sup>Najważniejsze prace Barnes'a to: *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London 1974; *Interests and the Growth of Knowledge*, London 1977; *T. S. Kuhn and Social Science*, London 1982; *About Science*, Oxford, 1985; *The Nature of Power*, Oxford, 1989; Główne prace Bloora to: *Knowledge and Social Imagery*, London, 1976; *Wittgenstein - A Social Theory of Knowledge*, London, 1983. Zob. też: M. Kucia, *Dyskusja wokół społecznej filozofii nauki szkoły edynburskiej*, "Studia Filozoficzne", nr 4, 1989; tenże, "Szkoła edynburska" wobec racjonalizmu w filozofii nauki, "Studia Socjologiczne", nr 1, 1989; E. Mokrzycki, *Socjologia w filozoficznym kontekście*, Warszawa, 1990, rozdz. 7: *Tzw. mocny program a klasyczna socjologia wiedzy*.

<sup>2</sup>W sprawie umiejscowienia "mocnego programu" w kontekście współczesnej filozofii nauki zob. artykuły M. Kucia, op. cit.

<sup>3</sup>Dokładnie przeciwne stanowisko zajmuje np. L. Laudan, który pisze: "Socjologia wiedzy może wkroczyć w proces wyjaśniania przekonań (*beliefs*), wówczas i tylko wówczas, gdy przekonania tych nie da się wyjaśnić w terminach ich racjonalnych zalet", L. Laudan, *Progress and its Problems*, London, 1977, s. 202. Cyt. za: E. Mokrzycki, *Socjologia w filozoficznym kontekście*, op. cit., s. 90.

<sup>4</sup>D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, op. cit., s. 4-5.

<sup>5</sup>Ibidem, s. 12.

<sup>6</sup>Ibidem.

<sup>7</sup>Ibidem, s. 117.

<sup>8</sup>Ibidem, s. 27.

<sup>9</sup>Ibidem.

<sup>10</sup>"(...) wszystkie reprezentacje, obrazowe (*pictorial*) czy werbalne, realistyczne czy też abstrakcyjne, są aktywnie konstruowanymi zespołami konwencji bądź też posiadającymi znaczenie zasobami kulturowymi, które należy rozumieć i oceniać w terminach ich roli w działaniu", B. Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge*, op. cit., s. 9.

<sup>11</sup>To, co oddziela naukę od nie-nauki to "(...) skończony zespół konkretnych przykładów nauki nie implikujący istnienia jakiegokolwiek istoty, którą (owe przykłady) dzielają. Są one zakumulowanym rezultatem historycznego procesu negocjacji", B. Barnes, *T. S. Kuhn and Social Science*, op. cit., s. 93.

<sup>12</sup>D. Bloor, *Knowledge and* op. cit., s. 65

<sup>13</sup>B. Barnes, *Interests and* op. cit., s. 32.

<sup>14</sup>U Barnes'a czytamy: "Wiedza lub kultura są ideologicznie określone o ile są one kreowane, akceptowane lub utrzymywane przez ukryte, nieujawnione, nieuprawomocnione interesy", ibidem, s. 33.

<sup>15</sup>Ibidem.

<sup>16</sup>Ibidem, s. 35.

<sup>17</sup>B. Barnes, *About Science*, op. cit., s. 14.

<sup>18</sup>D. Bloor, *Knowledge and* op. cit., s. 70.

<sup>19</sup>B. Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, op. cit., s. 122.

<sup>20</sup>"(...) zrozumienie twórczej nauki jest zawsze związane ze zrozumieniem metafory, a zrozumienie metafory ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia wszystkich rodzajów zmiany kulturowej", ibidem, s. 92.

<sup>21</sup>Ibidem, s. 49.

<sup>22</sup>D. Bloor, *Knowledge and ...*, op. cit., s. 81.

<sup>23</sup>Ibidem, s. 93.

<sup>24</sup>Bloor pisze: "(...) istniał bliski związek pomiędzy szesnastowieczną technologią a nową koncepcją liczby", ibidem, s. 105.

<sup>25</sup>Ibidem, s. 123.

<sup>26</sup>Ibidem, s. 141. Bloor pisze: "Matematyka i logika są dwoma grami językowymi na równi ze sobą. Obie są w tej samej mierze produktem instynktu, treningu i konwencji", D. Bloor, *Wittgenstein...*, op. cit., s. 83. W innym miejscu zaś czytamy: "(...) zniewalająca moc procedur matematycznych nie wypływa z tego, iż są one czymś transcendentnym, lecz z tego, że są one akceptowane i używane przez jakąś grupę ludzi. Procedury te nie są akceptowane ponieważ są właściwe czy też ponieważ korespondują one z czymś idealnym, uważa się je za właściwe ponieważ są one zaakceptowane", ibidem, s. 92. "To, co w dziedzinie języka i idei traktujemy jako stosunki logiczne i logiczne ograniczenia, to w rzeczywistości ograniczenia narzucone na nas przez innych ludzi. Konieczność logiczna jest relacją moralną i społeczną", ibidem, s. 121. Zob. też w tej sprawie: B. Barnes, D. Bloor, *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*, w: M. Hollis, S. Lukes (wyd.), *Rationality and Relativism*, Oxford, 1982, s. 45.

<sup>27</sup>B. Barnes, *T. S. Kuhn and...*, op. cit., s. 78.

<sup>28</sup>D. Bloor, *Knowledge and ...* op.cit, s. 143. Szczegółową argumentację edynburszczyków na rzecz relatywizmu zawiera ich artykuł wspomniany w przyp. 26.

<sup>29</sup>B. Barnes, *Scientific Knowledge and ...* op.cit., s. 154.

<sup>30</sup>B. Barnes, *Interests and ...* op.cit., s. 32.

<sup>31</sup>B. Barnes, *T. S. Kuhn and ...* op.cit., s. 75. Zob. też: B. Barnes, *On the Conventional Character of Knowledge and Cognition*, "Philosophy of Social Sciences", vol.. 11, no. 3, 1981, s. 320-321.

<sup>32</sup>"Racjonalny przyczółek" (*rational bridgehead*) jest "(...) podstawą, na której mogą zostać wstępnie ustanowione proste równoważności pomiędzy dwoma językami, tak, aby przedsięwzięcie przekładu mogło ruszyć z miejsca", B. Barnes, D. Bloor, *Relativism, Rationalism* op. cit., s. 36.

<sup>33</sup>Ibidem, s. 39.

<sup>34</sup>W sprawie różnych koncepcji znaczenia zob.: M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, Warszawa, 1989, s. 475-488.

<sup>35</sup>Angielskie *finitism* pochodzi od przymiotnika *finite*, który oznacza: ograniczony, określony, skończony. Edynburszczycy powołują się w przypadku tej koncepcji na poglądy M. Hesse. Łatwo zauważyć, iż wpływ tej ostatniej na ich stanowisko jest znacznie szerszy. Por. M. Hesse, *Models and Analogies in Science*, London, 1963; teźże, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy, of Science*, Brighton, 1980.

<sup>36</sup>D. Bloor, *Wittgenstein...*, op. cit., s. 25-26.

<sup>37</sup>Ibidem, s. 48-49.

<sup>38</sup>Ibidem, s. 157.

<sup>39</sup>B. Barnes, *T. S. Kuhn and...*, op.cit., s. 30.

<sup>40</sup>Barnes powiada: "Wiedzę należy rozumieć naturalistycznie w terminach jej kulturowych poprzedników i jej obecnych przyczyn, a nie teleologicznie w terminach jakiegoś przyszłego stanu, ku któremu posuwa się ona lub nie. Nie można dłużej przyjmować istnienia jakiegoś idealnego, "całkowitego" stanu wiedzy, całkowitego zrozumienia rzeczywistości (...)". B. Barnes, *Interests and ...* op. cit., s. 25-26.

<sup>41</sup>B. Barnes, *Interests and ...* op. cit., s. 10.

<sup>42</sup>Ibidem, s. 25-26.

<sup>43</sup>Wydaje się, iż szczególnie w tym punkcie wyraźnie widoczny jest wpływ poglądów Quine'a na stanowisko edynburszyków. Por. Willard V. Quine, *Epistemologia znaturalizowana*, w: tegoż, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. i wybór B. Stanosz, Warszawa, 1986. Można zresztą odnieść bardziej ogólne wrażenie, że "mocny program" realizuje po prostu w wielu punktach projekt całościowego instrumentalizmu Quine'a w odniesieniu do zagadnień socjologii wiedzy. Zob. w tej sprawie M. Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, op. cit., s. 33.

<sup>44</sup>H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Illinois, 1987, s. 28.

<sup>45</sup>Zob. w szczeg.: H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge Univ. Press, 1981; tenże, *The Many Faces of Realism*, op.cit.

<sup>46</sup>Zob.: R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, 1980; N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Brighton, 1978; M. A. Arbib, M. Hesse, *The Construction of Reality*, Cambridge Univ. Press, 1986; J. Kmita, *Scjentyzm i antyscjentyzm*, w: Z. Cackowski (red.), *Poznanie, urnysi, kultura*, Lublin, 1982.

<sup>47</sup>H. Putnam, *Reason, Truth and History*, op. cit., s. 52. Równie interesującą propozycję zneutralizowania zagadnień metafizycznych w teorii poznania przedstawił N. Luhmann. Píše on: "Efekt interwencji teorii systemów może być przedstawiony jako deontologizacja rzeczywistości. Nie oznacza to, że zaprzecza się jej istnieniu (...) W wątpliwość podaje się tylko epistemologiczną ważność ontologicznej reprezentacji rzeczywistości. Jeśli poznający system nie ma żadnego dostępu (*entry*) do świata zewnętrznego, można przeczyć temu, że taki świat (w ogóle) istnieje. Lecz możemy twierdzić również, i to bardziej wiarygodnie, że świat zewnętrzny jest taki, jaki jest. Żadne z tych twierdzeń nie może być sprawdzone, nie ma sposobu, aby rozstrzygnąć pomiędzy nimi. Nie stawia to jednakże świata zewnętrznego w wątpliwość, lecz jedynie prostą dystynkcję byt/niebyt, którą zastosowała doń ontologia. W rezultacie powstaje pytanie: dlaczego musimy zaczynać właśnie od tej dystynkcji? Dlaczego naznaczamy świat przede wszystkim przy pomocy tej dystynkcji, a nie innej? Teoria systemów sugeruje zamiast tego rozróżnienie pomiędzy systemem i otoczeniem". N. Luhmann, *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown*, w: W. Krohn, G. Küppers, H. Nowotny (wyd.), *Selforganization. Portrait of a Scientific Revolution*, Dordrecht, 1990, s. 67.

<sup>48</sup>H. Collins, *Stages in the Empirical Programme of Relativism*, "Social Studies of Science", no. 11, 1981, s. 3, cyt. za: Donald T. Campbell, *Models of Language Learning and their Implications for Social Constructionist Analyses of Scientific Belief*, w: S. Fuller, M. DeMey, T. Shinn, S. Woolgar (wyd.), *The Cognitive Turn. Sociological and Psychological Perspectives of Science*, Dordrecht, 1989, s. 153.

<sup>49</sup>Zob. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, 1989, s. 16, Poglądy Rorty'ego prezentuję obszernie w artykule pt. *Richard Rorty czyli nieodparty urok (neopragmatyzmu w postmodernizm przemienionego)* (w druku).

<sup>50</sup>Zob. H. (Putnam, *Reason, Truth and History*, op. cit., s. 136. W podobnym kierunku zmierza w swej bardzo dobrej książce J. Mizińska. Zob. J. Mizińska, *Obiektywność a społeczna i kulturowa determinacja wiedzy*, Lublin, 1989, s. 99, 224.

<sup>51</sup>Zob. Y. Elkana, *A Programmatic Attempt at an Anthropology of Knowledge*, w: E. Mendelsohn, Y. Elkana (wyd.), *Sciences and Cultures*, Dordrecht, 1981, s. 14.

<sup>52</sup>Zob. M. Foucault, *Power/Knowledge*, Brighton, 1986, s. 52; tenże, *Panoptyzm*, tłum. B. Banasiak, "Literatura na Świecie", nr 6, 1988, s. 304.

<sup>53</sup>Zob. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, w: tenże, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a/M, 1984, s. 171-172, a także: A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa, 1990, s. 122-129.

<sup>54</sup>Zob. J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa, 1976, s. 10-11

<sup>55</sup>Zob. St. Amsterdamski, *Między historią a metodą*, Warszawa, 1983, s. 45; tenże, *Nauka a porządek świata*, Warszawa, 1983, s. 96

<sup>56</sup>Zob. A. Zybertowicz, *Violence as a Category of an Epistemology*, w: Ph. v. Engeldorp Gastelaars, S. Magala, O. Preuss, (wyd.), *Critics and Critical Theory in Eastern Europe*, Rotterdam, 1990.

<sup>57</sup>B. Barnes, *Interests and* bp. cit., s. 38.

<sup>58</sup>Zob. W. Burszta, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław, 1986, rodz. V, par. 2, *Ideacyjna teoria kultury Warda Goodenough'a*.

<sup>59</sup>Zob. J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa, 1985, s. 64-85.

<sup>60</sup>B. Barnes, *Interests and* op. cit., s. 36.

<sup>61</sup>Problem ten wypłynął niezwykle ostro w słynnej polemice pomiędzy H. G. Gadamerem i J. Habermasem. Zob. zapis tej dyskusji w: K.-O. Apel (wyd.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a/M, 1975, a także: A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog*, op. cit., s. 77-94.

<sup>62</sup>M. Scheler, *Istota i pojęcie socjologii kultury*, tłum. St. Czerniak, M. Skwieciński, w: tenże, *Problemy socjologii wiedzy*, wstęp i opr. St. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1990, s. 46.

<sup>63</sup>Zob. przyp. 54.

<sup>64</sup>B. Barnes, *Scientific Knowledge and...*, op. cit., s. 120.